vefat etti ve orada defnedildi. Türbesi kısa zamanda ziyaretgâh haline geldi. Orada türbedarlık yapan soyu kurulan vakıflardan sağlanan gelirler, yapılan bağışlar ve hediyelerle geçindiler. Zamanla köyün asıl adı unutularak Mîr Külâl diye tanınmaya başlandı (Sadreddin Aynî, s. 1049).

Bursa evliyalarından Emîr Sultan'ın (ö. 833/1429) Emîr Külâl'in oğlu olduğu yolundaki rivayetler tamamen asılsızdır. Nitekim kaynaklarda Emîr Sultan'ın babasının Hâcegân'a değil Nurbahşiyye tarikatına mensup gösterilmiş olması da bu rivayetlerin asılsız olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Hasan Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, *Makāmât-ı Şâh-ı Nakşibend*, Buhara 1327, s. 8-9; *Tuzūkât-i Timûrî* (nşr. M. Davy), Oxford 1783, s. 32; Selâhaddin b. Mübârek el-Buhârî, *Enîsü't-tâlibîn*, Oxford Bodleian Library, nr. Persian e 37, vr. 4ª, 51ª-51ᵇ; Câmî, *Nefehât* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 387-388; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 415-416; Safî, *Reşehât*, Taşkent 1329, s. 43-47; *Reşahât Tercümesi*, s. 64-66, 80; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 11ª-12ª; Mevlânâ Şehâbeddin, *Menâkıb-ı Emîr Külâl-ı Sûhârî*, Tavşanlı Zeytinoğlu Ktp., nr. 169; Gulâm Server-i Lâhûrî, *Hazînetü'l-evliyâ'*, Leknev 1873, I, 546-548; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Bursa 1327, s. 4; Sadreddin Aynî, *Vospominaniya*, Moscov 1960, s. 1049; V. Barthold, "O Pogrebenii Timura", *Socineniya*, Moscov 1964, II/2, s. 426; J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kirmani*, Tahran-Paris 1983; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 10-11; a.mlf., "Political Aspects of Naqshbandi History", *a.e.*, s. 124-125; J. Paul, *Die Politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York 1991, s. 9, 19, 21, 43, 44, 54, 65, 85, 239, 241; a.mlf., "Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay", *Isl.*, LXVII/2 (1990), s. 291-294.


HAMİD ALGAR

EMİR bi'l-MA'RÛF NEHİY ani'l-MÜNKER

(الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر)

İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî bir tabir.

Arapça'da "bilmek, tanımak, düşünerek kavramak" anlamındaki **'irfân** kökünden gelen **ma'rûf** sözlükte "bilinen, tanınan, benimsenen şey" mânasına gelir. "Bir şeyi bilmemek, bir şey zor ve sıkıntılı olmak" gibi anlamlar taşıyan **nükr** veya **nekâret** kökünden gelen **münker** ise tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey" demektir. Ma'rûf kelimesi Câhiliye döneminde "iyilik, ikram, gönül okşayıcı söz ve davranış" anlamında yaygın olarak kullanılmaktaydı. Nitekim Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın *Mu'allaka*'sında "iyi söz, cömertlik, ihsan" ve genel olarak "iyi davranış" mânasında birkaç yerde geçmektedir (bk. Zevzenî, s. 107, 119, 120). Tarafe'nin *Mu'allaka*'sında münker ile aynı kökten gelen bir kelime "yadırgama, birinin varlığından huzursuz olma" anlamında kullanılmıştır (*a.e.*, s. 82). Hem ma'rûf hem de münkerin eski anlamlarıyla ilgili dikkate değer bir örnek Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse*'sinde geçmektedir (s. 161). Burada, Câhiliye dönemi şairlerinden Musâfi' b. Huzeyfe'nin, yokluğundan derin üzüntü duyduğu Benî Amr kabilesini methederken, "Onlar dostlara fayda, düşmanlara zarar veren bir topluluktu; iyilik de (ma'rûf) kötülük de (münker) onlardandı" der. Eski Arap edebiyatında ma'rûf yerine **'urf**, münker yerine **nükr** kelimeleri de kullanılmıştır (meselâ bk. Ebû Temmâm, s. 165).

Kur'an'da ve hadislerde diğer birçok terim gibi ma'rûf ve münkerin de kısmen eski anlamlarını korumakla birlikte kapsamlarının genişlediği görülmektedir. Bu kaynaklarda iyi ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce ve davranışlara tek kelimeyle işaret edilmek istendiğinde en çok ma'rûf kelimesi; yanlış, İslâm dinine yabancı, müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve davranışlar için de -bazan **fahşâ** ile birlikte- münker kelimesi kullanılmaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "'arf", "nkr" md.leri; Wensinck, *el-Mu'cem*, "'arf", "nkr" md.leri).

Genellikle dil âlimleri, ma'rûf ve münkerin Câhiliye döneminden beri devam eden din dışı anlamlarına dikkat çekmişlerdir. Meselâ İbn Manzûr'un ma'rûf için yaptığı değişik tariflerden biri şöyledir: "Ma'rûf münkerin zıddı olup insanın faydalı bulduğu, hoşlandığı, memnun olduğu şeydir". Böylece münkerin de "insanın vicdanını rahatsız eden şey" olduğu anlaşılmaktadır. Her iki kavram İslâm kültüründe eski anlamlarının yanında yoğun bir dinî muhteva da kazanmış, bu sebeple tariflerde çoğunlukla bu ikilik yani din dışı ve dinî anlamlar göz önünde tutulmuştur. Râgıb el-İsfahânî, "Ma'rûf, akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden bir isimdir; münker de yine aklın ve şeriatın benimsemediği, yadırgadığı şeydir" der (*el-Müfredât*, "'arf" md.). İbn Manzûr ise urf gibi ma'rûfun da iyi ve güzel fiiller için kullanıldığını ifade etmiştir. Bu açıklamalar, ma'rûfla urfün birbirinin yerine kullanıldığı eski uygulamanın devam ettiğini göstermektedir. İbn Manzûr, ma'rûf kelimesinin hadislerde de sık sık geçtiğini hatırlattıktan sonra bu kavramın Allah'a itaat sayılan, O'na yakınlaşmayı sağlayan, insanlar için iyilik olarak kabul edilen ve şeriatça değer verilen (mendup) bütün güzel tutum ve davranışları ifade ettiğini söyler; ayrıca bu kavramın genellikle insanlar arasında iyi bilinen, tanınan, benimsenen, görüldüğünde yadırganmayan tutum ve davranışları da içerdiğini belirtir. Bu şekilde ma'rûfun ve dolayısıyla münkerin eski din dışı anlamlarıyla İslâm kültüründe kazandığı yeni anlamları ortaya koyar.

İslâm dini inançta, zihniyette, gelenek ve göreneklerde esaslı değişiklik ve yenilikler yaptığı için özellikle ma'rûf ve münkerin tariflerini veren dinî eserlerde şeriata uygunluk ölçüsü ön plana çıkarılmıştır. Câhiliye döneminde bir eylemin ma'rûf veya münker sayılmasının temel ölçüsü bu eylemin kabile geleneklerine uygun düşüp düşmeme keyfiyetiydi. Gelenek ve göreneklerin dinî ölçülerle uyuşması şartıyla bu ilişki İslâmî dönemde de devam ettirilmiş (Taberî, VIII, 163); daha çok edep, hikmet ve ahlâk literatüründe olmak üzere İslâm dininin getirdiği hayat tarzına, görgü kurallarına uygun olan söz ve davranışlar ma'rûf, uygun olmayanlar da münker sayılmıştır. Ancak bilhassa kelâm tartışmalarının başlamasıyla ma'rûf ve münkerin tesbitinde gelenek ve göreneklerden ziyade akıl ve şeriat ölçüleri üzerinde durulduğu görülür. Nitekim Mu'tezile ulemâsının çoğunluğu, hüsün ve kubuh anlayışlarının bir sonucu olarak aklın iyi saydığı fiilleri ma'rûf, kötü saydığını da münker kabul ederken Selefîler ve Eş'arîler akıl yerine nakli esas almışlar ve genellikle ma'rûfu "şeriatın iyi saydığı söz ve fiil", münkeri de "şeriatın vukuunu sakıncalı gördüğü şey" diye tarif etmişlerdir (Gazzâlî, II, 414; *et-Ta'rîfât*, "ma'rûf" md.). Bu tariflerin, ma'rûf ve münkerin uzun tarihî geçmişe dayalı çok yönlü anlamlarını daralttığı görülmek-

tedir. *İhyâ'* şârihi Murtazâ ez-Zebîdî bunun farkına varmış olmalı ki, "Ma'rûf aklın kabul ettiği, şeriatın benimsediği ve temiz tabiatlı insanların uygun gördüğü şeydir" diyerek oldukça kapsamlı bir tanım ortaya koyar (*İthâfü's-sâde*, VII, 3). Bedreddin el-Aynî de, "Her iyilik (ma'rûf) sadakadır" anlamındaki hadisi şerhederken ma'rûfu Zebîdî'ninkine benzer şekilde tarif etmiştir (*'Umdetü'l-kārî*, XVIII, 150-151). Fahreddin er-Râzî ise ma'rûfu kısaca "alışılıp benimsenmiş gelenek" diye tanımlar (*Mefâtîhu'l-ġayb*, V, 55); aynı müfessir "güzel söz"ün değerinden bahseden âyeti (el-Bakara 2/263) yorumlarken buradaki "kavlün ma'rûfün" ibaresini "vicdanın ürküntü ve tiksinti duymadan kabul ettiği, insanlara sevinç ve huzur veren, onları rahatsız etmeyen söz" şeklinde açıklar (*a.g.e.*, VII, 49).

Ma'rûfun eski Arap edebiyatında "cömertlik ve ikram" anlamındaki kullanımı da İslâmî dönemde devam etmiştir. "Size ma'rûf getirene karşılık veriniz" (Nesâî, "Edeb", 108, "Zekât", 72; *Müsned*, II, 68) meâlindeki hadiste ma'rûf "ikram" mânasına gelmektedir. Bir mağarada mahsur kalan üç kişinin hikâyesini anlatan uzun hadiste bu kişilerden birinin kurtulmaları için Allah'a dua edip vaktiyle yaptığı bir iyiliği anarken, "Bana bir kadın gelmiş ve benden -aç kalan çocuklarını doyurmak için- ma'rûf istemişti" dediği nakledilir (*Müsned*, IV, 274). Burada ma'rûf "yiyecek yardımı" anlamında kullanılmıştır. İbn Kuteybe'nin *'Uyûnü'l-ahbâr*'ı, İslâm ahlâkı alanındaki dikkate değer eserlerden biri olan İbn Hibbân el-Büstî'nin *Ravżatü'l-'ukalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ'*, İbn Abdülberr'in *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî'nin *Nûrü'l-hakîka*'sı gibi ahlâk ve edep kitaplarında ma'rûf kelimesinin genel olarak iyilik anlamı yanında özellikle cömertlik ve ikram mânasında kullanıldığını gösteren birçok örnek vardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ma'rûf ve münker kelimeleri dokuz âyette "ma'rûfu emretme, münkeri nehyetme" anlamına gelen ifade kalıplarıyla geçmektedir. Bu âyetlerde hangi davranışların ma'rûf, hangilerinin münker olduğu belirtilip bir tahsis yoluna gidilmemesi, ma'rûfun dinin yapılmasını gerekli gördüğü (vâcip) veya tavsiyeye şayan bulduğu (mendup), münkerin de bunların zıddı olan söz ve davranışların tamamını kapsadığını göstermektedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 745; İbn Teymiyye, II, 209-211). İslâmî kaynaklar iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti, Kur'an ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklinde formülleştirmişler, Kitap, Sünnet ve icmâa dayanarak bu faaliyetin farz olduğunda birleşmişlerdir. Sünnî ve Mu'tezilî âlimler, İmâmiyye Şîası'nın bu hükmü imamın zuhuruna bağladığını belirtmişler, ancak bu görüşü konuyla ilgili icmâı ortadan kaldıracak değerde bulmamışlardır (Kādî Abdülcebbâr, s. 741; Cüveynî, s. 368). İslâm toplumunda ortak şuurun meydana gelmesini sağlayan bu ilke bir bakıma İslâm'ın temel dinamiğidir. Bunun ihmali değerler sisteminin zayıflamasına, giderek nihilizme ve anarşizme yol açarak din ve devlet hayatında telâfisi zor birtakım felâketlere sebep olur. Nitekim Gazzâlî, Allah'ın peygamberleri, "dinde kutb-i a'zam" diye nitelendirdiği bu prensibin tahakkuku için gönderdiğini belirterek bunun ihmal edilmesi halinde peygamberlik müessesesinin anlamını kaybedeceğini, dinin ortadan kalkacağını, fesat ve anarşinin yayılacağını, ülkelerin harap olacağını söyler (*İhyâ'*, II, 391). Aynı görüşler İbn Teymiyye tarafından da tekrar edilmiştir (*el-İstikāme*, II, 199, 211). Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre emir ve nehiy insan varlığının temel kanunlarıdır. İnsan tek başına yaşasa bile kendi nefsi için emirler ve yasaklar koyar; insanların yaşamak zorunda oldukları içtimaî hayat için de emirler ve yasaklar vazgeçilemez ihtiyaçlardır. Böylece İbn Teymiyye'nin antropolojik bakımdan insanı bir ödev varlığı olarak görmesi ilgi çekicidir (*a.g.e.*, II, 292-294).

Teorik olarak cihad da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin bir parçası sayılmakla birlikte (*a.g.e.*, II, 208-209) uygulamada cihadın İslâm dinini gayri müslimler arasında yayma, müslümanları dış saldırılardan koruma ve bunun için gerektiğinde silâha başvurma faaliyeti için kullanılmasına karşılık emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker içe dönük bir hareket, yani İslâm ümmetinin Kur'an ve Sünnet hükümlerine uygun, faziletli, sulh ve sükûnun hâkim olduğu bir hayat tarzını amaçlayan temel ilkelerden biridir.

Hâricîler ile Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhakkık el-Hillî gibi bazı İmâmîler dışında İslâm âlimleri emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin farz-ı kifâye olduğunda ittifak etmişlerdir. Bununla ilgili uygulamalar, biri devletin sorumluluğunda resmî, diğeri müslüman fertlerin şahsî sorumluluklarına bırakılan gayri resmî olmak üzere iki şekilde gelişmiştir. Emir ve nehiy faaliyetlerinin ilk şekli "hisbe" veya "ihtisab" adı altında kurumlaşmış, kaynaklarda bununla ilgili hükümler ayrıntılı olarak tesbit edilmiştir (bk. HİSBE). İslâm âlimleri siyasî iktidarların iyiliği yaptırma, kötülüğü engelleme işlerinde yetersiz kalabileceğini, hatta bazan bizzat yöneticilerin kötülük ve haksızlığa yol açabileceklerini, ilkenin ise toplumun selâmeti için konulduğunu, Kur'an ve Sünnet'te müslümanlardan, herhangi bir resmî veya gayri resmî ayırımına gidilmeden iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma ödevini yerine getirmelerinin istendiğini dikkate alarak fertlerin emir ve nehiy sorumluluklarının devam ettiğini düşünmüşlerdir. Buna göre iyi veya kötü olduğu açıkça bilinen hususlarda her müslüman bu görevini yapabilir. Ağırlıklı görüşe göre âlimlerin ihtilâf halinde bulunduğu meseleler emir ve nehiy konusu olmaz (Nevevî, II, 23). Özellikle ictihad alanına giren konularda emir ve nehiy yetkili kimselerce yapılmalıdır. Zemahşerî, "İçinizden hayıra çağıran, ma'rûfu emreden ve münkeri nehyeden bir topluluk bulunsun" (Âl-i İmrân 3/104) meâlindeki âyeti açıklarken bu görevi ancak ma'rûf ve münker ile bu husustaki emir ve nehyin metotları hakkında bilgi sahibi olanların yerine getirebileceğini, aksi halde iyiliğin kötülük veya kötülüğün iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebileceğini hatırlatır (*el-Keşşâf*, I, 452). Bu görüş Ehl-i sünnet âlimlerince de benimsenmiştir (meselâ bk. Ebû Ya'lâ, s. 194-195; Cüveynî, s. 368-369; Gazzâlî, II, 409, 413; Fahreddin er-Râzî, VIII, 164). Ayrıca hiç kimse başka birinin gizli hallerini araştırma, kötü de olsa mahremiyetine vâkıf olup aleniyete dökme hakkına sahip değildir.

İslâm âlimleri, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevini yerine getirirken bilgilendirme, öğüt ve sözlü uyarıdan başlayıp duruma göre gittikçe sertleşen çeşitli yöntemler uygulanması gerektiğini belirtmişlerdir (Kādî Abdülcebbâr, s. 744-745; Gazzâlî, II, 420-425). Ancak zor kullanmanın, daha özel olarak silâhlı mücadelenin câiz olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı vardır. Bilhassa bu son meseleyle ilgili tartışmalar, I. (VII.) yüzyıldan itibaren gelişen siyasî

şartların etkisiyle, zulüm ve haksızlık yapan devlet adamlarını münkerden uzaklaştırıp ma'rûfa yöneltmek için silâha başvurulup vurulmayacağı noktasında yoğunlaşmıştır. Hâricîler silâh kullanmayı kötülüğe sapan herkese karşı gerekli görmüşlerdir. Ancak İbâzîler halka karşı silâh kullanılamayacağını belirtmişler, zalim devlet başkanlarının ise silâhlı veya silâhsız yollardan hangisi mümkünse o yolla mutlaka engellenmesini ve hal'ini zaruri görmüşlerdir (Eş'arî, s. 125). Hâricîler isyan hareketlerini de bu temel anlayışlarına dayandırmışlardır. Hasan-ı Basrî, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri daha çok ahlâkî bir prensip olarak değerlendirdiği için silâhlı isyan fikrini reddetmiş, bizzat kendisi de halife ve diğer yöneticilerin haksız uygulamalarını zaman zaman ağır ifadelerle eleştirerek onları adalet ve hakkaniyete çağırmakla yetinmiştir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhü'l-ebsat*'taki bilgilere göre, İmâm-ı Âzam da İslâm ümmetinin başında bulunan ve ümmetin birliğini temsil eden devlet başkanına karşı -zalim dahi olsa- isyan ederek emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker adına silâhlı mücadeleye girişen ve böylece cemaatin birliğini tehlikeye sokanların "ıslah ettiklerinden ziyade ifsat ettiklerini" belirtmiş, bu sebeple Hâricîler'i şiddetle tenkit etmiştir. Benzer bir itham daha önce Hasan-ı Basrî tarafından da yapılmıştır (bk. Watt, s. 96-97). Mu'tezile ve Zeydiyye ile Mürcie'nin çoğunluğu da Hâricîler gibi, zalimleri bertaraf etmek için mümkün olduğu takdirde güç kullanmanın gerekli (vâcip) olduğunu savunmuşlardır. Ancak Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam ve taraftarları, sadece âdil bir imamın etrafında toplanıp zalimlerin (ehlü'l-bağy) bertaraf edilmesini gerekli görmüşlerdir (Eş'arî, s. 451). İmâmiyye Şîası da prensip olarak silâhlı mücadeleyi kabul etmekle birlikte "mestûr imam" ortaya çıkıncaya kadar bu görevin askıda bulunduğunu savunurlar (İbn Hazm, V, 19).

"Ehl-i hadîs" olarak da anılan Selefiyye İslâm ümmetini halife etrafında birleştirmek, sosyal barışı korumak, toplumun fitne ve fesat hareketlerine kapılarak parçalanmasını önlemek düşüncesiyle, insanların öldürülmesi ve aile fertlerinin esir alınması halinde bile siyasî otoriteye karşı silâhlı mücadeleye girişmeyi doğru bulmamışlardır. Onlara göre imam bazan âdil olur, bazan da olmaz; fâsık da olsa ümmetin onu uzaklaştırma yetkisi yoktur (Eş'arî, s. 451-452). Ünlü Zâhirî âlimi İbn Hazm, fazla teslimiyetçi bulduğu bu görüşü çeşitli yönlerden eleştirerek reddetmiştir (*el-Fasl*, V, 19-28). İbn Hazm bütün uyarılara rağmen zulüm ve haksızlığa devam eden, kötülüklerinin karşılığı olan cezanın kendisine uygulanmasına rıza göstermeyen devlet başkanının görevden uzaklaştırılarak yerine başkasının getirilmesi gerektiğini, zira şeriatın hükümlerinden herhangi birini ihmal etmenin câiz olmadığını belirtir (*a.g.e.*, V, 28). Ancak Ehl-i sünnet âlimleri genellikle Selefiyye'nin görüşlerini benimsemişlerdir. Bu hususta Sünnîler içinde en radikal tavır takınanlardan biri olan Gazzâlî bile her ne kadar, "Zalim yönetici yönetimden çekilmelidir; çünkü o esasen mâzüldür veya azledilmesi gereklidir" derse de yöneticinin güçlü olması, azlinin zorlaşması, değiştirilmesinin umumi ve karşı konulmaz bir fitneye yol açması durumunda yerinde bırakılması ve kendisine bağlı kalınmasının vâcip olduğunu ifade eder. Gazzâlî, bu şartlar altında mevcut yönetimi tamamen geçersiz sayarak yıkmaya kalkışmanın kamu menfaatlerini ortadan kaldıracağını belirtir ve böyle bir sonucu kâr sağlamayı düşünürken sermayeyi de kaybetmeye benzetir (*İhyâ'*, II, 179). Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin tanıtma (iyilik ve kötülük hakkında muhatabı bilgilendirme), nasihat, sert bir üslûpla uyarma, darb ve cezalandırma suretiyle güç kullanarak hakka yöneltme şeklinde sıraladığı metotlarından ilk ikisinin yöneticilere uygulanabileceğini söyleyen Gazzâlî, vatandaşın devlet adamlarına karşı güç kullanma yetkisinin bulunmadığını belirtir. Ancak eğer kötülük ve fitneye yol açmayacaksa sert üslûpla uyarma yoluna da başvurmak gerekir. Emir ve nehyin zararı yalnız bunu yapana dokunmakla sınırlı kalıyorsa devlet adamlarını sert ifadelerle uyarmak menduptur. Gazzâlî, selefin bu yönde uyarılar yaptıklarına ilişkin pek çok örnek aktardıktan sonra (*a.g.e.*, II, 438-455) kendi döneminde, menfaat kaygıları âlimlerin dilini bağladığı için, bunların haksızlık karşısında suskun kaldıklarından veya konuşsalar bile sözleriyle halleri arasında çelişki bulunduğu için etkili olamadıklarından yakınır. Nihayet yönetimde ve toplumda görülen bozuklukları ulemâya, ulemânın bozulmasını da servet ve makam tutkusuna bağlar. Benzer bir teşhis İbn Teymiyye'de de görülür (*el-İstikāme*, II, 295).

Selefleri gibi İbn Teymiyye de silâhlı mücadele konusuna olumsuz bakmış, hatta Gazzâlî'ye göre daha ılımlı bir tavır takınmıştır. Zira emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker bir ıslah faaliyetidir. Eğer bu faaliyet ıslah yerine fitneye ve fesada yol açacaksa bundan kaçınmak gerekir. Nitekim Allah, iyilere başka insanları zorla hidayete kavuşturma görevi yüklememiştir (bk. el-Mâide 5/105). İbn Teymiyye bu şekilde emir ve nehyi bir ıslah ve eğitim faaliyeti olarak gördüğü için, Ebû Ya'lâ'nın *el-Mu'temed*'inde (s. 196) geçen bir hadise atıfta bulunarak bu faaliyeti yapacak kişilerde özellikle ilim, rıfk ve sabır gibi üç niteliğin bulunmasının gerekli olduğunu söyler. İbn Teymiyye Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa'yı, bu metotları dikkate almadan emir ve nehiy konularında aşırı sertliğe yönelmekle suçlarken Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in, Hz. Peygamber'in bu husustaki tâlimatı uyarınca müslümanların birlik ve bütünlüğüne öncelik verdiğini, devlet başkanlarına karşı gelmekten, fitne savaşlarına katılmaktan kaçınmayı ilke edindiğini belirtir (*el-İstikāme*, II, 210, 215-216, 233).

Mu'tezile ulemâsının, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri mezhebin beş temel prensibinden (usûl-i hamse) biri kabul etmesine rağmen Ehl-i sünnet ve İmâmiyye âlimleri kadar bu mesele üzerinde durmadıkları anlaşılmaktadır. Meselâ bu mezhebin önde gelen âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı 800 sayfalık kitabında bu konuya, çoğu tekrar mahiyetinde olmak üzere sadece on dört sayfa ayırmıştır. Bununla birlikte Mu'tezile ulemâsı bu prensibe bilhassa uygulamada büyük önem vermiş; yabancı din ve kültür çevrelerinden İslâm'a yöneltilen fikrî saldırılara bu prensip uyarınca başarıyla karşı koydukları gibi kendi görüşlerinin İslâm ümmeti arasında gelişip güçlenmesi yolundaki çabalarını da buna bağlamışlardır. Ancak bu çabalarını zaman zaman farklı fikirde olanlara karşı zulüm ve haksızlık noktalarına kadar götürmüşlerdir, bu ise onların sonunu hazırlamıştır.

Ehl-i sünnet ve bazı Mu'tezile âlimleri İmâmiyye Şîası'nın, mestûr imam zuhur edinceye kadar emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin uygulanmaması gerektiği görüşünde olduklarını bildirirlerse de en azından geç dönem İmâmiyye'si için bu bilgi doğru görünmemektedir. Zira birçok İmâmiyye kaynağında emir

ve nehiy konuları sistemli bir şekilde yer almış, özellikle nasihat ve sözlü uyarılarla bu görevin yerine getirileceği ifade edilmiş, hatta aşırıya kaçmamak şartıyla fiilî tedbire başvurmayı câiz görenler de olmuştur. Ancak bu âlimler imam ortaya çıkıncaya kadar zalimlere karşı silâhlı mücadele ve isyanı reddetmişler, bu yetkinin imama veya onun nasbettiği kişiye ait olduğunu kabul etmişlerdir (*EIr.*, I, 995).

İslâmî kaynaklarda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere geniş yer verilmesi ve bu ilkenin daha çok hükmü ve uygulanmasıyla ilgili olarak yapılan tartışmalar, konunun İslâm toplum hayatı açısından büyük önem taşıdığını göstermektedir. Kaynakların incelenmesinden çıkan sonuca göre emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker fert ve toplum hayatına din, akıl ve mâşerî vicdan tarafından benimsenen inançların, değerlerin ve yaşama tarzının hâkim kılınması; dinin, aklın ve sağduyunun reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolunda ferdî ve toplu gayretleri, siyasî ve sivil önlemleri ifade etmektedir. Konuyla ilgili çok sayıdaki âyet ve hadis yanında bilhassa, "Kim bir kötülük görürse eliyle, buna gücü yetmezse diliyle onu önlesin; buna da gücü yetmezse kalbiyle kötülüğe öfke duysun; bu ise imanın en zayıf derecesidir" (Müslim, "Îmân", 78; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 232) meâlindeki hadis, İslâm'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı tutum ve davranışlara karşı fiilî tedbirler almayı, sözlü uyarı ve psikolojik direniş şeklinde tepkiler göstermeyi gerekli kılmıştır. İslâm bilginleri bu tür nasların ferdî, sosyal ve evrensel planda önemini dikkate alarak davet ve cihad şeklindeki dışa dönük faaliyetler yanında içe dönük ıslâh çalışmalarının gerekliliğini de ısrarla belirtmişlerdir. Zaman zaman bu ilkenin ihmal edildiği şeklindeki yakınmalara rağmen (meselâ bk. Gazzâlî, II, 255; el-Makdisî, I, 157; Nevevî, II, 24; İbn Teymiyye, II, 295) devletin hisbe teşkilâtının sürdürdüğü resmî faaliyetlerden başka vaaz, irşad, nasihat gibi çalışmalar da her dönemde etkili bir şekilde yürütülmüş; özellikle dinî gayret ve hamiyeti güçlü kişiler şartların elverdiği ölçüde ferdî, ailevî ve içtimaî seviyede iyiliğin gelişip güçlenmesi, kötülüğün önlenmesi yolunda çaba harcamışlardır. Fertlerin dinî ve ahlâkî hayatın gelişmesine, kamu düzeninin sağlanmasına katkıda bulunmayı bir müslümanlık ve vatandaşlık borcu şeklinde telakki etmeleri İslâm toplumunun bir karakteristiği olarak görünmektedir. Bu telakkinin, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Batı'ya has anlamıyla gelişen ferdiyetçi ve liberalist düşünce ve anlayışların tesiri altında bir ölçüde zayıfladığı görülürse de geleneksel İslâm toplum yapısı bu hususta etkisini hâlâ sürdürmektedir. Ayrıca İslâm dünyasının hemen her tarafında İslâmî kimliğe dönüş yolundaki ciddi çabalar da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kapsamı içinde değerlendirilebilecek olan önemli faaliyetlerin canlanmasına yol açmıştır. Vaaz ve irşad gibi geleneksel ıslâh faaliyetleri yanında basın yayın, konferans, seminer gibi modern usul ve araçlarla yürütülen çalışmalar bu yöndeki önemli gelişmelere örnek gösterilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'den başlamak üzere bütün İslâmî kaynaklarda çocuklar, kadınlar, yaşlılar, sakatlar, kimsesizler, çalışanlar gibi kesimlerin haklarıyla dinî değerler, çevre, canlı ve cansız tabiat, halk sağlığı ve genel olarak insan hakları, ilim ve kültür, adalet, hürriyet, toplumsal barış gibi değerlerin ve ideallerin korunup geliştirilmesine özel önem verilmiş, bunlara yönelik her türlü zararlı ve yıkıcı eğilimlerin etkisiz kılınması ve genel olarak İslâm'ın fitne ve fesat saydığı kötülüklerin bertaraf edilmesi istenmiştir. Bütün bu hedeflere ulaşmak maksadıyla kurulan dernek, vakıf vb. teşkilâtların İslâmî ölçülere uygun çalışmalarının da toplum için farz-ı kifâye sayılmış olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu tür faaliyetlerin kurum planında arttırılarak sürdürülmesi hem İslâm'ın ruhuna hem de modern hayatın gerçeklerine uygun görünmektedir.

Bu arada Ehl-i sünnet'in toplumda yeni haksızlıklara, fitne ve fesada yol açılmasını önlemek düşüncesiyle, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetlerinde yaptırımlı fiilî müdahaleleri sadece resmî kurumlara bıraktığı, fertlerin ve dolayısıyla sivil örgütlerin yetkisini ise eğitme, aydınlatma ve uyarma gibi barışçı teşebbüsler ve iyiliğe ortam hazırlamakla sınırladığı gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca bu tür faaliyetlerin ehliyetli kimseler tarafından ve sadece ma'rûf veya münker olduğu hususunda İslâm bilginlerince görüş birliği sağlanmış olan konularda sürdürülmesi gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ʿarf", "nkr" md.leri; *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿarf", "nkr" md.leri; *et-Taʿrîfât*, "maʿrûf", "münker" md.leri; *Tâcü'l-ʿarûs*, "ʿarf", "nkr" md.leri; Zebîdî, *İtḥâfü's-sâde* [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Fikr), VII, 2-52; M. F. Abdülbâkī, *el-Muʿcem*, "ʿarf", "nkr" md.leri; Wensinck, *el-Muʿcem*, "ʿarf", "nkr" md.leri; *Müsned*, II, 68; IV, 274; Müslim, "Îmân", 78; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 232; Nesâî, "Edeb", 108, "Zekât", 72; Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhü'l-ebsaṭ* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 40-41; İbn Kuteybe, *ʿUyûnü'l-aḫbâr*, III, 156, 174-182; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* (Bulak), VIII, 163; Ebû Temmâm, *el-Ḥamâse*, Bombay 1882, s. 161, 165; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 125, 451-452; İbn Hibbân, *Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397 / 1977; Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 141-148, 741-747; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1408 / 1988, s. 271-305; a.mlf., *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 315-339; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), V, 19-28; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ*, Beyrut 1400 / 1980, I, 299-303; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 194-199; İbn Abdülber, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis* (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Kahire 1962, I, 302-310; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 368-369; Zevzenî, *Şerḥu'l-Muʿallaḳāt*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 82, 107, 119, 120; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), I, 452-453; Gazzâlî, *İḥyâʾ*, Kahire 1387 / 1967, II, 179, 255, 391-455; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, V, 55; VII, 49; VIII, 164; İbn Müflih el-Makdisî, *el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-mineḥu'l-merʿiyye*, Kahire 1987, I, 155-173; Nevevî, *Şerḥu Müslim*, II, 21-29; Ca'fer b. Hasan el-Hillî, *Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm* (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403 / 1983, I, 341-342; İbn Teymiyye, *el-İstiḳāme* [baskı yeri ve tarihi yok] (Müessesetü Kurtuba), II, 198-234, 287-297, 311; Aynî, *ʿUmdetü'l-ḳārî*, Kahire 1392 / 1972, XVIII, 150-151; Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî, *Nûrü'l-haḳīḳa* (nşr. M. Cevâd el-Celâlî), Kum 1403 / 1983, s. 240-244; Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, Beyrut 1403 / 1983, XCVII, 68-99; R. Levy, *The Social Structure of Islam*, London 1979, s. 194-195; W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 96-97; Abdurrahman Bedevî, *Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, I, 69, 72, 374-376; W. Madelung, "Amr be Maʿrūf", *EIr.*, I, 992-995; *DMT*, II, 498-499.

MUSTAFA ÇAĞRICI

EMÎR-i MECLİS

(أمير مجلس)

Bazı İslâm devletlerinde sultanla devlet adamlarının katıldığı önemli meclisleri tertip etmekle görevli kimse.

Anadolu Selçukluları, İlhanlılar ve Memlükler'in saray teşkilâtında görülen emîr-i meclis hükümdarla görüşmek isteyenleri huzura alır ve çeşitli vesilelerle dü-